

## **Mujer y sacerdocio: anotaciones-evaluación-perspectivas**

**Margarita Pintos Cea-Naharro**

---

### **Replanteamiento del problema**

La cuestión del “sacerdocio de la mujer” se está convirtiendo, también en la Iglesia católica, en un problema teológico inquietante. Inquieta, sobre todo, a determinados teólogos varones y al magisterio eclesiástico que, al carecer de argumentos para negar el sacerdocio a la mujer, recurren a la autoridad formal o a consideraciones espiritualistas de poca monta teológica.

Como no quiero caer en las trampas -no dudo que bienintencionadas, pero saduceas en el fondo- que nos tienden a las mujeres cristianas ciertos teólogos, he de empezar por definir lo que yo considero el marco u horizonte correcto en que debe plantearse el sacerdocio de la mujer. Y ello en cuatro ámbitos: el antropológico, el cristológico, el eclesiológico y el feminista.

### **Horizonte antropológico**

Con la antropología vigente hoy en la teología cristiana, el tema de los ministerios de la mujer no pasa de ser un simple apéndice o una cuestión

meramente anecdótica. El presupuesto para el reconocimiento de su importancia y para su correcto planteamiento es el cambio de paradigma en la antropología, cuyas líneas de fuerza son explicitadas por las teólogas brasileñas I. Gebara y María Cl. Bingemer:

Paso de una antropología androcéntrica a una antropología *humanocéntrica*. Mujer y varón constituyen la humanidad; ambos son mediadores en la relación Dios-humanidad. El varón se ha apropiado del género humano, erigiéndose en modelo y referente exclusivo del mismo, cuando son la mujer y el varón quienes constituyen el género humano.

Paso de una antropología dualista a una antropología *unitaria*. La primera opone espíritu y materia; la segunda afirma la unidad profunda del ser humano. La primera habla de dos historias: una sagrada y otra profana; la segunda se refiere a una única historia.

Paso de una antropología idealista a una antropología *realista*. La primera sitúa la verdad más allá de la historia y entiende la historia como tránsito hacia la metahistoria. Se pasa por la historia como por brasas, de puntillas, sin hacer ruido, porque carece de densidad salvífica. La salvación, en consecuencia, se remite a “otro mundo”, no a un “mundo otro”. Hay aquí una negación, cuando menos implícita, de la realidad humana. La teología se superpone a la realidad y crea un mundo ideal que no tiene en cuenta las contradicciones del mundo real y, menos aún, sus potencialidades emancipadoras ocultas. La antropología realista, por el contrario, comporta una mezcla de objetividad y subjetividad. Esta última es un componente fundamental de la realidad. Reconoce la dimensión histórica de la eternidad, que lleva dentro las huellas del tiempo.

Paso de una antropología unidimensional a una antropología *pluridimensional*. La primera, que es la más nítida expresión del idealismo esencialista, tiene una concepción rígida de lo humano, fundada en certezas inmutables y en argumentos de autoridad. La antropología pluridimensional, por el contrario, considera lo humano como múltiple y abierto a lo nuevo; es sensible a la creatividad y al cambio. Y, sobre todo, toma en serio la relationalidad y respectividad hombre-mujer. Lo humano, en esta perspectiva.

Este nuevo paradigma antropológico permite situar a la mujer y al varón en un plano de igualdad -que no de uniformidad- y de relationalidad -que no de dependencia- fecundadora de lo humano.

## Horizonte cristológico

El mayor obstáculo que hay que superar, a la hora de abordar adecuadamente los ministerios de la mujer, es el de la progresiva patriarcalización de la cristología desde los primeros siglos del cristianismo hasta nuestros días. Con una cristología patriarcal y androcéntrica, como la vigente todavía hoy en la Iglesia, la mujer no pasa de ser simple comparsa o adorno externo; no tiene lugar en el proyecto liberador de Jesús. A lo sumo, puede prestar determinados servicios auxiliares, siempre al servicio y bajo la dependencia de los varones, que visibilizan a Cristo y representan a los apóstoles.

Hay que partir de una cristología que tome en consideración, de manera prioritaria, la revolución de Jesús -sin precedentes en aquella época- en su concepción, actitud y praxis ante las mujeres. El nuevo paradigma cristológico permite vislumbrar en Jesús, según María Cl. Bingemer, “un hombre que vivió una especial alianza y sintonía con las mujeres de su tiempo, que fundó una comunidad e inauguró un estilo de vida donde ellas eran bienvenidas y tenían lugar. Un hombre que, además, vivió él mismo una integración profunda y armónica entre su “animus” y su “anima”, entre lo masculino y lo femenino que componían su humanidad”.

La cristología androcéntrica vigente sigue operando con una imagen de Jesús enmarcada en los tabúes patriarcales del judaísmo de su tiempo, cuando lo que hay que destacar, como rasgo distintivo de la praxis jesuánica, es la ruptura radical con los usos y costumbres discriminadores de la mujer en aquella sociedad. Para valorar en sus justos términos la nueva actitud de Jesús hay que prestar especial atención a su relación con el cuerpo de la mujer. Textos como Mt 9,20-22; Lc 7,36-50; Lc 8,49-56 muestran el contacto directo de Jesús con la corporeidad femenina. Dicho contacto pone en entredicho la clásica concepción judía sobre la impureza de la mujer y constituye la más indubitable afirmación de su dignidad como persona y de su valor como creación de Dios.

Pero hay más todavía. Una cristología en clave feminista debe reconocer la capacidad de Jesús, que era varón, para integrar en su persona la dimensión femenina. Eso lo ha puesto de manifiesto un teólogo varón, Jürgen Moltmann, al afirmar que Jesús “integró en sí mismo tantas características de comportamiento, al mismo tiempo masculino y femenino, que se puede considerar como la primera persona que alcanzó una completa madurez”.

## Horizonte eclesiológico

Se hace necesario también partir de un horizonte eclesiológico que esté en consonancia con los paradigmas antropológico y cristológico y que permite ubicar el problema en el marco de una Iglesia de iguales. Y el horizonte que proponemos es el de una eclesiología de comunión, cuya categoría central es la del *pueblo de Dios*, incluyendo en ella a las mujeres y los hombres bautizados en el nombre de Jesús.

Ello obliga a superar la eclesiología jerarcocéntrica, todavía vigente y hoy de manera especialmente beligerante, que entiende la Iglesia como “societas inaequalis et hierarchica”, amén de androcéntrica. En ese modelo eclesiológico, la jerarquía, formada exclusivamente por varones, se considera la principal detentadora de la eclesialidad y la única depositaria del triple poder de enseñar, santificar y gobernar.

La eclesiología de comunión acentúa la dimensión comunitaria, fraterna y corresponsable de la Iglesia, en la que participan todos los creyentes, varones y mujeres como sujetos activos y dinámicos. Una Iglesia así entendida tiene que romper con la infundada oposición cléricos (varones)-laicos para dar paso al binomio comunidad-ministerios. Toda la comunidad es ministerial y dentro de la ministerialidad general de la Iglesia es donde hay que situar los diferentes ministerios al servicio de la comunidad, sin incurrir en discriminaciones por razones de sexo, como ya dejara sentado Pablo en la carta a los Gálatas (Gal 3,26 ss).

En este modelo eclesiológico comunitario hay que reformular de nuevo el problema de la sucesión apostólica -que tradicionalmente ha tenido un tinte netamente androcéntrico-, en sintonía con los signos de los tiempos. De acuerdo con las recientes investigaciones neotestamentarias y del cristianismo primitivo, la sucesión apostólica debe plantearse en el marco del discipulado y del seguimiento de Jesús, del que no sólo no son excluidas las mujeres, sino que tienen un lugar central. Y el distintivo del discipulado no es el poder jerárquico de los varones sobre las mujeres, sino el servicio, la *diakonia*, que lleva derechamente a la opción por los pobres.

## Horizonte feminista

Si se quieren hacer operativos para las mujeres los nuevos paradigmas descritos, es necesario moverse en una perspectiva feminista. La antropología teológica, la cristología y la eclesiología no pueden ser ajenas a los movimien-

tos feministas de la historia contemporánea, a sus reflexiones y a sus luchas por la emancipación de todas las mujeres. La irrupción de la mujer en la historia constituye un evento que forma parte ya de nuestro contexto sociocultural.

La mujer ha tomado conciencia de su marginación y de su protagonismo en la marcha de la historia. Ella se sabe sujeto, junto a otros, de la transformación de la sociedad. La revolución feminista debe penetrar en el cristianismo dando lugar a una revolución teológica y eclesial. De lo contrario, la invitación del Vaticano II a escrutar los signos de los tiempos quedaría en papel mojado o, lo que es peor todavía, se convertiría en un acto de cinismo.

Puestas estas bases, se comprenderán mejor las reflexiones siguientes, que no tienen otra pretensión que la de exponer mis sospechas, compartidas por la teología feminista, sobre el planteamiento teológico oficial del sacerdocio de la mujer. Así se prepara el terreno para reconstruir un nuevo discurso y una nueva praxis al respecto.

### **La masculinidad, criterio del ministerio ordenado**

En la Iglesia católica, la masculinidad sigue siendo el criterio último para la admisión a los ministerios ordenados y, en consecuencia, para excluir a la mujer de los órganos de decisión. En ese sentido, el problema del sacerdocio de la mujer me parece un “problema simbólico”, que remite a la cuestión fundamental y decisiva de la liberación de la mujer y de su protagonismo en la Iglesia; y, en último término, a la cuestión del poder en la Iglesia, que no puede encubrirse so capa de espiritualismo.

Junto a esto, conviene no olvidar que hay grupos de mujeres que se sienten llamadas a ejercer este ministerio y que incluso tienen una comunidad que confirma su carisma. En estos grupos convergen vocación personal, llamada del Espíritu, misión liberadora y confirmación comunitaria. Cosa que frecuentemente no sucede en la actual configuración del sacerdocio católico ejercido sólo por varones. Creo que es importante acompañarlas en su empeño y solidarizarse con sus planteamientos.

Plantearse la cuestión del sacerdocio femenino implica un replanteamiento del ministerio ordenado, tanto en su estructura y fundamentación teológica como en sus formas de ejercicio. Se trata de un nuevo modo de concebir y vivir el ministerio, más que de investir a la mujer con el “hábito” clerical.

No deja de resultar contradictorio que la Iglesia sea la primera defensora de la igualdad entre el hombre y la mujer en la sociedad, apelando para ello a uno de los textos centrales de su propia tradición, el de Pablo en su carta a los Gálatas: “Ya no hay judío ni griego, hombre ni mujer, esclavo ni libre...”; y, sin embargo, no aplica el mismo criterio en su organización interna. Su discurso es, más o menos, el siguiente: “De puertas para fuera de la Iglesia, igualdad entre hombre y mujer; de puertas para dentro, discriminación”. Si la emancipación es buena y justa, no existe razón bíblica alguna que impida la ordenación de mujeres. Si no es justa, no hay por qué buscar en la Biblia razones que la prohíban.

Es cierto que en la tradición más reciente no nos encontramos con ninguna mujer que haya sido ordenada para el ministerio sacerdotal en la Iglesia Católica, pero en la Iglesia primitiva hubo mujeres que desempeñaron funciones de este ministerio y esto fue aceptado por las comunidades. (Las diaconisas asistían a los obispos y sacerdotes en la liturgia, tenían a su cargo el cuidado pastoral, administraban los bienes de las comunidades, etc.).

Las mujeres eran incorporadas al ministerio mediante una acción litúrgica. El problema surge cuando se plantea si esta acción era sacramental o no. Sin embargo no hay documentos que nos lleven a una conclusión convincente. Ahora bien, si la ordenación de los diáconos en los primeros siglos se considera sacramental, no parece irracional considerar que la ordenación de las diaconisas en el mismo período también lo fuera.

El criterio último por el que se rige la actual teología del sacerdocio y la praxis del ministerio ordenado es la masculinidad. Otros criterios están en revisión; sobre el criterio de la masculinidad no se plantea la más mínima sombra de duda. En una sociedad como la nuestra que va superando gradualmente el sexismo y en una Iglesia que presume de defender la igualdad de hombres y mujeres, tal teología resulta sumamente sospechosa tanto sociológica como bíblicamente.

### **“Solo el varón puede actuar ‘in persona Christi’”**

La Congregación para la Doctrina de la Fe hizo una Declaración el 15 de octubre de 1976 sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial (*inter insigniores*), donde leemos:

*“Por fidelidad al ejemplo de su Señor, la Iglesia no se considera autorizada a otorgar la ordenación a las mujeres.*

*El hecho de que Cristo sea un hombre y no una mujer no es accidental ni desdeñable... porque la economía de la salvación se revela mediante símbolos esenciales, de los que es inseparable, sin los cuales el designio de Dios sería ininteligible para nosotros.*

*Si Jesús no eligió a ninguna mujer para el grupo de los Doce, la Iglesia no puede cambiar una decisión que se remonta a Jesús; debe acatar con humildad esta decisión, esforzándose por mostrar que esto no supone un menosprecio de la mujer”.*

La argumentación reposa en una peculiar tipología patrística según la cual la función de Cristo es masculina, y la de la Iglesia, femenina. Hay aquí una falta de coherencia ya que el documento descarta, como motivo para la no ordenación, la subordinación de la mujer, pero al mismo tiempo se apoya en unos textos, tanto bíblicos como patrísticos y escolásticos, que la presuponen. Sólo el ser humano de sexo masculino puede actuar “in persona Christi”, es decir, representar a Cristo, ser su imagen. Así acentúan el carácter androcéntrico de la cristología y de la eclesiología.

Mientras se haga coincidir la persona del sacerdote con el Jesús histórico, la mujer permanecerá al margen de la vida de la Iglesia. En el plano de la diferenciación sexual, la imagen hombre-sacerdote-Cristo y mujer se excluyen mutuamente. Decir que hay que pasar por el sexo masculino para captar la significación del papel simbólico de representación es descartar efectivamente a las mujeres de ese papel. Y ello supone operar con una antropología androcéntrica que hoy resulta a todas luces inadmisible.

Lo menos que cabe decir ante argumentación tan fundamentalista como el documento romano es que todavía no se ha tomado en serio, en la Iglesia católica, la igualdad del hombre y de la mujer. Por ello se le niega a ésta la capacidad simbólica de representar a Cristo. La consecuencia de tal estrechez antropológica y teológica es clara: la mujer es marginada, en la práctica, de las instancias de decisión de la comunidad eclesial. Se la considera menor de edad. Y lo que es peor todavía, habría que dudar si se la considera persona. Con lo cual retrocederíamos a la situación discriminatoria de la mujer vigente en la sociedad judía que el mismo Jesús combatió.

### **El carisma, condicionado por el sexo**

Hay otro problema de fondo que plantea el documento antes citado: el de la relación entre la gratuidad de los carismas y su regulación institucional. Los carismas no pueden limitarse a un sexo; son dones del Espíritu y no se fundamentan en la naturaleza. ¿Es posible, entonces, someter a leyes los carismas?.

Ejercer un ministerio ordenado no es un derecho, como por ejemplo el derecho al trabajo. Por tanto, ningún hombre o mujer puede pretender tener derecho a una responsabilidad ministerial. Es Dios quien, en el Espíritu, y por mediación de la comunidad, escoge a los que son destinados a ayudar a la comunidad cristiana a alcanzar su proyecto: vivir según el evangelio de Jesús. Excluir a las mujeres supone legalizar el carisma. Equivale a crear una ley, según la cual se determina que unos seres humanos, en razón de su sexo, se encuentran excluidos de que el Espíritu los elija para prestar a la comunidad una ayuda ministerial o sacerdotal. Una condición “natural” se convierte en condición del carisma.

Por esto no puede apelarse a la voluntad de Jesús para establecer una preferencia por un sexo. La semejanza del sexo para presidir la Eucaristía da a entender que es más importante la condición natural que el soplo carismático, el cual rompe precisamente todas las barreras. Sería conveniente aplicar a esta cuestión las palabras de Gamaliel al Sanedrín de Jerusalén con respecto a los apóstoles: “Si esta idea o esta obra es de los hombres se destruirá; pero si es de Dios, no conseguirán destruirlos. Puede ser que se encuentren luchando contra Dios” (Hch 5,38-39).

### **¿Quién toma las decisiones en la Iglesia católica?**

El problema que ahora se nos plantea es el siguiente: ¿quién tiene el poder en la Iglesia católica? Parece claro que quienes toman las decisiones son los varones ordenados; ellos constituyen el grupo selecto que impone lo que hay que hacer, decir o practicar. El poder, por tanto, lo ejercen sólo los varones, cuando las mujeres sumamos más del 50 por 100 en la Iglesia. ¿Por qué se nos niega, en razón de nuestro sexo, la posibilidad de tomar parte en cuestiones que nos afectan directamente como mujeres, creyentes y miembros de pleno derecho del pueblo de Dios? ¿Por qué un grupo de varones notables tiene que decidir por y sobre nosotras?

Se apela a que Jesús eligió libremente doce varones para formar su grupo de Apóstoles. Esto es cierto, pero también es importante tener en cuenta que, además de varones, eran israelitas, estaban circuncidados, algunos estaban casados, etc. Y, sin embargo, el único dato que se presenta como inamovible es el de que eran varones, mientras los demás datos se consideran culturales. No se tiene en cuenta que Jesús, como buen judío, quería restaurar el Nuevo Israel, y que la tradición de su pueblo le imponía de forma simbólica elegir a doce (uno por cada tribu de Israel), además varones (las mujeres no hubieran



representado la tradición) y por supuesto israelitas (si hubiera incorporado a un gentil, ya se hubiera roto la continuidad).

Esto demuestra que sólo se nos dice una parte de la verdad, y que los datos que no interesa desvelar se nos ocultan. Como muy bien ha puesto de manifiesto el escriturista Lohfink, la elección de los “doce” por Jesús es una acción simbólica y profética que nada prejuzga y en nada afecta el papel asignado a la mujer en el pueblo de Dios. Si se quiere apreciar en sus justos términos la presencia de la mujer en el movimiento de Jesús, hay que prestar más atención de la prestada hasta ahora a la composición del grupo de discípulos. Y no cabe duda de que las mujeres se incorporaron a ese grupo con gran libertad, desafiando así el paradigma social androcéntrico vigente en la sociedad judía de aquella época.

Quizás deba replantearse la ordenación misma como elemento del ordenamiento eclesástico, para liberarla de su condición de piedra angular, espina dorsal o elemento central de este ordenamiento y hacerla más flexible, de modo que responda a las nuevas necesidades y situaciones, así como a los diferentes contextos culturales. Además, el Nuevo Testamento muestra una gran diversidad de ministerios que tenían autoridad en la comunidad. ¿Por qué hoy no se podrían diversificar los diferentes ministerios, evitando la vigente concentración desmedida en muy pocas personas, y darles un carácter no permanente?

Actualmente aparecen nuevas formas de misión que demandan nuevas tareas que podrían ejercerse por un tiempo determinado, en una comunidad específica. Así, el ministerio se convertiría progresivamente en coparticipación y complementariedad de dones que expresen y realicen el ministerio y la misión de Jesús.

Por otra parte, nos hemos referido ya al nuevo horizonte eclesiológico en que hay que situar el problema: éste es el discipulado de iguales, donde las mujeres pueden ejercer -como ejercieron en los orígenes- el liderazgo. En palabras de E. Schüssler Fiorenza, “en el discipulado de iguales el ‘rol’ de las mujeres no es periférico ni trivial, sino que está en el centro y es, por tanto, de la mayor importancia para la praxis de la ‘solidaridad desde abajo’”. No debe olvidarse que fue a través de la praxis del discipulado de mujeres y hombres cómo el movimiento cristiano primitivo se convirtió en movimiento de protesta y cómo llevó a cabo un desafío sin precedentes contra el “ethos” patriarcal vigente.

Desde este horizonte, la teología feminista reivindica para las mujeres que lo deseen la participación en el ministerio ordenado. La eclesiología adecuada para llegar a un ministerio sacerdotal renovado, con la presencia de las mujeres, ha de admitir que la experiencia de fe compartida por la comunidad cristiana es una fuente de revelación progresiva. Debe ser más abierta y tener en cuenta las nuevas necesidades de tipo étnico y cultural que se plantean, no sólo desde el primer mundo, sino también desde el tercer mundo.

Esta eclesiología exige una mayor autonomía de la Iglesia local, donde los laicos y las laicas tengan una mayor responsabilidad y su papel sea objeto de reconocimiento pleno y acorde con la conciencia cultural. Esto exige crear nuevos modelos de comunidad y estilos de vida, así como nuevos modelos de participación en el ministerio que eliminen de una vez por todas las dicotomías varones-mujeres, clérigos-laicos.

### **Reflexión final**

Hay teólogos considerados “progresistas” que se oponen al sacerdocio de la mujer, alegando que ésta es “el estamento eclesiástico menos contaminado por el poder” (J. I. González Faus) y que “reivindicar hoy el sacerdocio de la mujer es pedir que las mujeres bajen del Gólgota” (id.). Lo que se está afirmando es el deterioro del ejercicio del ministerio sacerdotal en su modalidad histórica -todavía vigente hoy- de clerecía. Con el acceso al sacerdocio de las mujeres que, “junto con los pobres están más cerca de Dios”, perderían ese estado de proximidad y entrarían en el mundo nada evangélico de la intriga por el mando.

Lo primero que habría que recordar a tal planteamiento es el viejo “consejos vendo y para mí no tengo”. Una no entiende muy bien cómo los teólogos clérigos, que reconocen la degeneración en que ha caído el sacerdocio, antes de desaconsejarlo a las mujeres, no optan por abandonar ese estado para colocarse junto a los pobres y las mujeres y así, estar “más cerca de Dios”. Hay aquí una falta de coherencia entre lo que se piensa y lo que se vive.

Sorprende, en segundo lugar, que se recurra a argumentos de índole más o menos espiritual, sin entrar a fondo en un riguroso análisis hermenéutico sobre el protagonismo nada desdeñable de la mujer en el movimiento de Jesús y en el movimiento cristiano comunitario primitivo. Sorprende todavía más que no se aborde el problema de la manipulación de las fuentes históricas del cristianismo, por parte de los varones, que raramente escaparon a la ideología

androcéntrica. Resulta encomiable a este respecto el esfuerzo de reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo llevado a cabo por la historiadora y exégeta E. Schüssler Fiorenza.

En tercer lugar, percibo en las recomendaciones disuasorias hacia el sacerdocio de la mujer un aire de paternalismo que, a estas alturas, las mujeres no podemos aceptar. Si no hay razones teológico-bíblicas de peso -y no las hay- para nuestro acceso al sacerdocio, déjenos a nosotras elegir libremente lo que consideramos más acorde con el servicio a la comunidad cristiana y al mundo, y no nos impongan los varones sus argumentos o sus recomendaciones. Nuestra fuerza “reformadora” -que creo estamos demostrando sobradamente- pasa por ser personas adultas en la fe y por compartir con el varón, en igualdad de condiciones, todas las responsabilidades eclesiales, incluso la del “poder” para transformar, desde dentro, lo que nos separa de la fraternidad evangélica.

Muchas mujeres cristianas no creemos en el “cambio” desde fuera; por eso estamos dispuestas a contaminarnos y a mancharnos las manos incluso de poder para lograr una Iglesia más solidaria, donde las mujeres y los pobres no seamos más una clase a proteger de la contaminación, sino sujetos activos en la irrenunciable tarea de convertir el poder en servicio. Mujeres y pobres tenemos en común precisamente que queremos salir de nuestra situación de dominados, mas no para convertirnos en dominadores, sino para hacer más creíble el rostro de la Iglesia.

Conozco a algunas mujeres que desean acceder al ministerio sacerdotal -si bien éste no es mi caso-, pero no según la imagen de “casta” al uso, ni para hacer carrera, y menos aún para erigirse en “jerarquía”, sino con el propósito de ser fieles al carisma que creen poder ejercer de manera nueva y creativa. No excluyo que puedan equivocarse, pues ello es propio de los humanos. Pero de ahí a afirmar que la reivindicación actual del sacerdocio de las mujeres lleva a éstas a bajar del Gólgata hay un abismo.

Los ministerios eclesiales ejercidos en el seguimiento de Jesús no sólo no tienen que alejar del Gólgata, sino que constituyen el recuerdo permanente de la pasión de Jesús. No se olvide, además, que si -o precisamente porque- las mujeres fueron las que compartieron con Jesús pasión y muerte de manera más cercana, fueron también las primeras testigos de la resurrección. A veces tengo la impresión de que algunos varones desearían que las mujeres permaneciéramos indefinidamente en el Gólgata, incluso después de que Jesús fuera

bajado de la cruz y después de la resurrección. Y eso se llama sadismo. El cristianismo tiene una innegable carácter estaurocéntrico, es verdad, pero tiene también un componente de resurrección que es más poderoso todavía.

(De la revista BIBLIA Y FE, Revista de Teología Bíblica -Fermín Caballero, 53  
28034 Madrid, España- Vol.16 N°46 enero-abril, 1990, pp.140-151)

---

*"Uno puede recibir la impresión de que toda la acción salvífica en la Iglesia es llevada a cabo por Dios exclusivamente a través de la jerarquía. Esto sería una concepción totalitaria de la Iglesia, que no corresponde a la verdad católica, pero que encuentra eco en muchas cabezas. Sería una simple herejía sostener que Dios opera en Cristo y en su Iglesia exclusiva y únicamente a través de la jerarquía... El Espíritu no sopla de tal manera que su acción comience siempre por las autoridades eclesásticas supremas... Puede El también conceder una tarea grande o pequeña para el Reino de Dios a pobres y a pequeños, a mujeres y a niños, a cualquier miembro no jerárquico de la Iglesia. Los jerarcas deben examinar la obra del Espíritu, mediante el carisma del discernimiento... Pero la jerarquía nunca puede dar a entender, ni velada ni abiertamente, que posee el Espíritu de manera autónoma y exclusiva en la Iglesia... Ni es correcto insinuar que en la Iglesia todo funcionaría de un modo óptimo si todo fuera institucionalizado al máximo, o si la obediencia fuese la virtud que sustituyera plenamente a todas las demás, incluso a la iniciativa personal, la búsqueda particular del Espíritu, la propia responsabilidad..."*

K. RAHNER, *Selecciones de Teología* n.3, 1962, p.134